**Проблема периодизации историко-философского процесса с позиций представления о рефлексии**

Г.А.Антипов, О.А.Донских

Для всякой отрасли исторических исследований выявление этапов и ступеней развития описываемой ею области действительности составляет одну из основных проблем. Историко-философские исследования – не исключение. Нетрудно увидеть, однако, что процесс эволюции философского знания очень сложен и многосторонен. С одной стороны, существует определенная связь, "перекачка" одних и тех же проблем из эпохи в эпоху, с другой – появляются принципиально новые проблемы, формулировки, аргументация и т.п. Идейная "разнонаправленность" сосуществующих в одном и том же пространственно-временном срезе философских систем такова, что порой создается впечатление об их несоизмеримости. Отнюдь не случайно поэтому в истории философии складывается целая традиция, настаивающая на принципиальном плюрализме философских учений, на своего рода "анархии философских систем" [1, с. 209]. Философия, кроме того, интегрирована в разнородные социальные, идеологические и тому подобные процессы, что само по себе делает проблематичными попытки говорить о единой линии эволюции собственно философских знаний и ее этапах.

Показательно в этой связи, что первые работы, посвященные историко-философской проблематике, представляли собой слабо упорядоченные перечисления и описания идейного содержания отдельных философских учений и школ. Таковы, например, тексты доксографов – древнегреческих авторов, которые, не создавая своих систем, излагали взгляды предшествующих философов. Об одном из наиболее известных доксографов Диогене Лаэртском А. Ф. Лосев пишет: "...начало греческой философии, как и ее разделение на отдельные школы, представляется Диогену Лаэрцию настолько туманным, что мы можем воспользоваться из него разве только отдельными мелкими сообщениями; но никакого цельного представления обо всем этом по Диогену Лаэрцию никак получить невозможно" [2, с. 23].

В дальнейшем историография философских идей начинает воспроизводить парадигму описательной, "нарративной" истории. Это означает, прежде всего, что анализируемый материал просто упорядочивается в пространственно-временном отношении. История философии оказывается простым хронологическим изложением того, что традиционно относят к компетенции философии. Основной принцип членения и организации материала, в котором представлены описываемые системы, – место их возникновения. В целом философия может подразделяться, скажем, на восточную и западную (европейскую); восточная – на индийскую, китайскую и т.д. Европейская в таком случае хронологически будет подразделяться на философию древнего мира, средневековую, новую. В свою очередь, философия древнего мира в рамках подобного подхода включит: а) ионийскую философию и философию Западной Греции; б) эллинистическую философию; г) философию римской эпохи. А, скажем, философия XIX века подразделится на французскую, английскую и немецкую (см. [3]).

Очевидно, такой порядок является чисто внешним по отношению к излагаемому материалу и никак не вскрывает хотя бы какие-то существенные черты самого историко-философского процесса. С логико-гносеологической точки зрения осуществляемая здесь познавательная деятельность представляет собой классический, описанный Риккертом случай "отнесения к ценности". Сошлемся на расселовскую "Историю западной философии". Рассел выделяет учения некоторых философов, которые представляются ему наиболее важными (Сократ, Платон, Аристотель и т.д.). Соответственно история философии рассматривается как ряд знаменитых философских систем и промежутков между ними, во время которых происходят определенные изменения в проблематике (связанные с духовной, политической или экономической ситуацией). В основе периодизации историко-философского процесса оказываются учения, признаваемые в качестве образцов философского знания. Так, например, философия Нового времени у Рассела разбивается на два этапа: "От Возрождения до Юма" и "От Руссо до наших дней".

Спрашивается, почему на первый план выдвигаются именно эти философские учения, а не другие? Почему, допустим, в новой философии предпочтение отдается Юму и Руссо, а не Лейбницу и Канту? Очевидно, выбор определяется по преимуществу не существенными характеристиками самого историко-философского процесса, а тем идеалом философского знания, который проповедует его историк. Иными словами, направления отбора эмпирического материала, репрезентирующего эволюцию философского знания, определяются целиком и полностью ценностными установками. Отсюда и проистекает, что в историографии подобного типа каждое более или менее крупное философское направление, поскольку именно им инициируется ее составление, выделяет в качестве образцовых и этапных учения, в наибольшей степени выражающие тенденции, присущие самому данному учению. Поэтому "экзистенциализм изображает историю философии преимущественно как историю экзистенциализма и его оппонентов. Для неотомистов главными персонажами истории являются Аристотель и Фома Аквинский. Все остальные философы характеризуются как отклоняющиеся от правильного пути. Неопозитивисты считают существенным в истории философии главным образом развитие эмпиризма" [4, с. 232-233].

Разумеется, указанную ситуацию нельзя оценивать однозначно отрицательно. Нарративная история философской мысли в этом отношении ничем не отличается, например, от политической описательной истории и т.д. Являясь аспектами ценностного освоения действительности, данные формы знания включены в весьма значимые процессы социальной жизни, в частности процессы преемственности культуры. В то же время эти виды историографии не могут, конечно, претендовать на соответствие идеалам научной рациональности. Научная история эволюции философских идей должна вскрывать и описывать механизмы и закономерности, которым она подчиняется. Соответственно и этапы историко-философского процесса окажутся существенными проявлениями действия этих механизмов.

Важно при этом зафиксировать факторы и формы, специфичные именно для историко-философского процесса, а не вообще для познавательной деятельности или, тем более, для любых феноменов, где присутствует аспект развития. Едва ли поэтому представляют особую ценность, в частности, рассуждения, отождествляющие механизмы историко-философского процесса с "дифференциацией", "дивергенцией", "поляризацией" и т.п. философских учений [1, с. 216-228]. Все это, конечно, имеет место. Но ничуть не меньше указанные моменты приложимы для характеристики религиозной жизни, науки и даже развития биологических систем. Проблема как раз и заключается в том, чтобы выделить основания, определяющие те или иные способы и пути "дифференциации", "дивергенции" и т.п. именно философских учений.

Но искомое решение не может заключаться в простой констатации социальной обусловленности философского знания. Точнее говоря, сколь бы детально включенность философии в общественный, практический контекст ни прослеживалась, для целого ряда познавательных ситуаций и задач этого недостаточно. Сошлемся на принятый в марксистской традиции способ периодизации историко-философского процесса в зависимости от особенностей социально-экономического развития. Соответственно выделяются такие этапы, как философия рабовладельческого общества, философия феодального общества, буржуазная и марксистская философия. В известных границах, на уровне глобальных характеристик социального прогресса рассматриваемое членение является, конечно, необходимым. В тех же случаях, когда речь не идет об "общей" теории и истории социальной эволюции, когда нас интересуют по преимуществу аспекты развития собственно философских идей, прямое замыкание истории философии на историю развития способов производства удовлетворить не может. Иначе в одну рубрику, например "буржуазная философия", попадут Беркли и Юм, Ламетри, Рассел, Сартр, Поппер и другие философы, принадлежащие к очень разным философским школам и направлениям. Не следует забывать о недвусмысленно подчеркнутой Ф. Энгельсом в известных письмах об историческом материализме относительной самостоятельности общественного сознания. Другими словами, философия, равно как и все другие подсистемы культуры, обладает собственной логикой развития, не сводимой к логике экономического и политического процессов.

Итак, научную историографию философского процесса не могут устроить ни предельно абстрактные модели развития, приложимые наряду с философией к религии, науке, литературе и т.д., ни глобально-социологические, редуцирующие философию к определенной составляющей общественно-экономической формации, ни тем более чисто феноменологические схемы, где выделяются такие периоды, как древнегреческая философия, патристика, схоластика и т.д. Спрашивается, однако, какой должна быть адекватная схема, как ее выработать? С нашей точки зрения, для решения этой задачи необходимо обратиться к двум вопросам: к специфике философии как формы общественного сознания и к особенностям включения философии в контекст социальной практики.

Мы будем исходить из того, что качеством, обусловливающим специфичность философии как формы теоретического освоения действительности, выступает ее рефлексивность. Рефлексия – обращение сознания на самое себя, мышление о мышлении. Философия же есть культивированная, приобретшая вид традиции форма рефлексии. "Философия, – писал Гегель, – имеет своим исходным пунктом опыт, непосредственное и рассуждающее сознание" [5, с. 96]. Рефлексия, таким образом, может интерпретироваться в качестве способа познания действительности, но лишь постольку, поскольку эта последняя дана в формах мышления. Пещера в седьмой книге платоновского "Государства" есть поэтому очень точный образ рефлексивной позиции со всеми ее трудностями и парадоксами. Рефлектируя, человек, действительно, "видит" не реальные предметы, а их "тени", т.е. смыслы.

Способность к рефлектированию возникает на достаточно высокой ступени социального развития. Этой способностью не обладал, например, первобытный человек. Отсюда, в частности, проистекает, что "бессмысленно для него и наше различие между реальностью и видимостью. Все, что способно воздействовать на ум, чувство и волю, тем самым утверждает свою несомненную реальность. Нет, например, никакой причины, почему сны должны считаться менее реальными, чем впечатления, полученные наяву" [6, с. 32]. Качественные изменения происходят здесь лишь с возникновением структур рефлексии, процесс формирования которых во многом тождественен генезису философского сознания. Показателем формирования рефлексивной позиции и одновременно одной из ее отличительных черт, действительно, выступает различение мыслимого и тех форм, в которых мыслимое мыслится, или, говоря словами Гумбольдта, "мыслящего и предмета мысли" [7, с. 301].

Другой существенной чертой философской рефлексии является ее обращенность к структурам, составляющим базис духовной деятельности, ее "предельные основания". Сошлемся на следующее рассуждение Э. Г. Юдина. "Философская рефлексия, – писал он, – есть самосознание духовной деятельности вообще, а не какого-то ее определенного вида; это, если угодно, методология всякого познания – как научного, так и любого иного. Ее своеобразие определяется своеобразием философского предмета, т.е. поиском предельных "оснований"... Характерными примерами специфически философской рефлексии могут служить постановка и разработка Платоном проблемы относительно самостоятельной и устойчивой жизни понятий, картезианское радикальное сомнение, кантовская проблема априорных условий познания. На ином, диалектико-материалистическом уровне философии в качестве примера рефлексии может быть приведена вся совокупность Марксовых тезисов о Фейербахе. Таким образом, философская рефлексия – это поиск логических и иных (нравственных, ценностных, эмоциональных и пр.) оснований и форм духовной жизни, культуры в целом" [8, с. 172-173]. Сказанное можно уточнить, пожалуй, лишь в том отношении, что не только поиск предельных оснований, но и всякое движение в их плоскости, соотнесение с ними некоторой области духовного мира также являют собой образцы рефлексивной деятельности.

Еще одним аспектом, требующим учета в рамках решения проблемы периодизации историко-философского процесса, как уже отмечалось выше, является включенность философской рефлексии в социально-практический контекст. Хотя определяющим началом в развитии философии выступает материальное производство, существующие здесь связи и отношения чрезвычайно опосредованы. Ограничиваться на данном уровне анализа простой констатацией того, что философия, подобно другим формам человеческой духовности, отражает общественное бытие, явно недостаточно. Категория "отражение", являясь существенно важным компонентом оснований научного гуманитарного исследования, не может сама по себе заменить представления о механизмах социальной детерминации философских идей. Основными опосредующими моментами в развитии философских идей выступают культура, духовное производство. Их развитие преломляет потребности материального производства, формируя свои собственные запросы, достаточно специфичные и самостоятельные. Философская рефлексия, не обслуживая непосредственно практику, как это обстоит с наукой (и прежде всего естествознанием), ориентирована на потребности духовного производства. Данным потребностям она, в свою очередь, придает специфическую интегративную форму, детерминирующее воздействие которой проявляется в выборе и формулировках проблем, наборах категорий, фигурирующих в философских рассуждениях, особенностях постановки основного вопроса философии и т.д. Таким образом, можно говорить об особого рода порождающих структурах, программах или идеях, задающих во многих отношениях характер эволюции философского знания целых эпох.

Обратимся с этой точки зрения прежде всего к генезису философской рефлексии. Нужно сказать, что философия выступает и как продукт, и как фактор сложного процесса преобразований, затронувшего все стороны жизни в эпоху перехода от первобытного общества к обществу классовому. Из всех многочисленных проявлений данного процесса непосредственное отношение к генезису философии имеет выделение из общего контекста практической деятельности духовного производства. Наряду с производством вещей появляется целенаправленное производство идей, деятельность по организации и переработке социального опыта. Стихийно возникшие в первобытную эпоху способы накопления и переработки социального опыта, его передачи от поколения к поколению оказываются в новых условиях несостоятельными.

Но реализация задач духовного производства, переход от стихийных процессов накопления опыта, свойственных первобытной формации, к целенаправленному продуцированию идей с необходимостью требовали осознания тех форм, посредством которых мыслящая голова "освояет себе мир" (К. Маркс). Философия и возникает как традиция такого осознания. Правда, у древних философов она есть еще в полном смысле "любовь к мудрости", охватывает все виды духовной деятельности. Философия как рефлексия, как осознание структур, опосредующих "теоретическое" отношение человека к миру, еще не отделена, например, от решения познавательных задач. Но уже Аристотель различает "первую философию" и "вторую философию". Физика, т.е. рассуждение о природе, с его точки зрения, есть "вторая философия", тогда как "первая философия" – учение о первых началах и высших причинах.

Нужно сказать, что генезис специфически философских задач в тех или иных сферах духовного производства имеет место постоянно. Такие ситуации поэтому могут служить моделью при анализе механизмов возникновения философии вообще. Для иллюстрации сошлемся на следующее рассуждение Ф. Энгельса, высказанное им в связи с развитием научного познания. "Эмпирическое естествознание, – писал он, – накопило такую необъятную массу положительного материала, что в каждой отдельной области исследования стала прямо-таки неустранимой необходимость упорядочить этот материал систематически и сообразно его внутренней связи. Точно так же становится неустранимой задача приведения в правильную связь между собой отдельных областей знания. Но, занявшись этим, естествознание вступает в теоретическую область, а здесь эмпирические методы оказываются бессильными, здесь может оказать помощь только теоретическое мышление. Но теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии" [9, с. 366]. Очевидно, задачи, подобные тем, о которых говорит Ф. Энгельс, имея в виду развитие науки, возникают и применительно к социальному опыту в целом, который периодически требует организации и систематизации. Скажем, возникновение педагогической деятельности при переходе к классовому обществу, несомненно, явилось фактором, действовавшим в указанном направлении,

Можно поставить вопрос так: "Почему именно в Элладе генезис философского знания приобрел наиболее отчетливый вид?" По-видимому, дело заключается в стечении целого ряда обстоятельств. Укажем на некоторые из них, с нашей точки зрения – наиболее существенные.

В древнегреческой культуре исключительно важную роль играли процессы синтеза. Находясь на "перекрестке" информационных потоков тогдашнего мира, греки нуждались в осмыслении принципов обработки и организации полученных ими фрагментов познавательного опыта тем более что этот опыт возник и существовал в очень разных социокультурных контекстах (Вавилония, Древний Египет, Финикия и т.д.).

Сюда же следует отнести потребности педагогической деятельности, возникновение которой также составляет существенную черту эволюции греческой культуры. Но здесь опять-таки налицо необходимость в рефлексии форм, опосредующих процессы организации и упорядочивания познавательного опыта. Не случайно большинство, древнегреческих философов были либо профессиональными учителями, либо выполняли эту роль время от времени. Отнюдь не случайным в данном отношении выглядит и факт, что в центре внимания первых философов находятся категории "единого" и "многого", или, говоря современным языком, целого и части, элемента и множества. Именно эти понятия составляют ту категориальную структуру, на базе которой осуществляются процессы культурного синтеза. Нельзя сбрасывать со счетов и процессы эволюции религиозных комплексов в Древней Греции. Потребность в сведении многочисленных, восходящих к разным племенным культам божеств в единый пантеон также стимулировала интерес к категориям типа "единого" и "многого" и их взаимосвязи.

Важную роль сыграло и наличие в Элладе нескольких центров генезиса философской мысли. Здесь с самого начала налицо конкуренция нескольких философских доктрин. Экономическое и политическое соперничество древнегреческих городов-государств, классовая борьба в условиях режима рабовладельческой демократии находили выражение в соперничестве философских школ и аргументаций. Очевидно, конкуренция этого рода должна была сильнейшим образом стимулировать рефлексивную и метарефлексивную работу, а значит, и в целом развитие философии, так как сопоставление разных позиций, доктрин в определенных случаях с необходимостью переводит анализ в план основного вопроса философии, требует выявления их категориальных оснований и т.д. Не случайно одним из самых устойчивых моментов духовной жизни Эллады был скептицизм. Его можно обнаружить не только в сочинениях философов, но и в драматических произведениях, в рассуждениях на религиозные темы. Именно скептическая традиция, разрушая догматические схемы, с необходимостью толкала на осмысление предмета своего сомнения, рефлексию над ним.

В других регионах, например в Индии, ничего подобного не наблюдалось. "В Европе мыслители сменяли один другого, часто развивая философию с радикально новой точки зрения, решительно критикуя и отвергая своих предшественников. Однако в Индии основа для ряда взаимоисключающих философских взглядов была заложена в древности и последующая философская деятельность являлась, по крайней мере по своим замыслам, лишь развитием этих первоначальных перспектив. Появлявшиеся один за другим философы, вообще говоря, не предлагали в корне новой философии. Наоборот, каждый из них поддерживал древнюю систему, стремился защитить и усовершенствовать ее, чаще усиливая аргументацию своих предшественников, чем стараясь найти их ошибки. Короче говоря, происходило одновременное развитие ряда альтернативных философий, или, лучше сказать, "типы оставались теми же самыми"" [10, с. 41]. Таким образом, ускоренное развитие древнегреческой философии в значительной мере было связано, помимо других моментов, с особенностями социокультурного и политического развития Эллады. Если теперь попытаться дать целостную (впрочем, конечно, достаточно абстрактную) характеристику начальной эпохи эволюции философской рефлексии, как она протекала в Древней Греции, то следует зафиксировать две ее важнейшие черты.

Во-первых, налицо формирование самой рефлексивной позиции. Она выделяется и "отчленяется" от иных социальных позиций. Уже Пифагор, как сообщает Диоген Лаэртский, на вопрос, кто он такой, ответил: ""Философ", что значит "любомудр". Жизнь, говорил он, подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные торговать, а самые счастливые – смотреть; так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы – до единой только истины" [2, с. 33,], В том же ключе следует понимать и известное парменидовское: "Одно и то же – мысль о предмете и предмет мысли". Очевидно, какое бы толкование это рассуждение ни получало, само различение мысли и мыслимого возможно лишь в плоскости рефлексии.

Вторая характерная черта ранних этапов развития философии заключается в том, что вырабатывается набор понятийных средств рефлексии и намечаются основные возможные ее направления. В частности, интенсивно вырабатывается язык, способный предоставлять адекватные формы для философской рефлексии. В данной связи следует учесть, например, что предшествующая эпоха первобытного общества практически не выработала понятий, свободных от антропо- и социоморфных ассоциаций. Язык первобытной формации (и на это указывали многие исследователи: Л. Леви-Брюль, Э. Сепир и др.) не дает, например, возможности построить цепочку слов от конкретных к абстрактным по принципу родовидовых отношений. "Древо Порфирия" является в этом смысле одним из самых поразительных результатов работы греческого мышления. С этой точки зрения период начиная с VI в. до н. э. и кончая IV в. до н. э., т.е. от ионийских натурфилософов и Пифагора и кончая Демокритом, Платоном и Аристотелем, – это период формирования средств рефлексии и самой рефлексивной позиции как чего-то фиксированного в рамках культуры. Здесь возникают такие понятия, как "логос" – разум и всеобщий закон (Гераклит); "нус" – разум, идеальное (Анаксагор); "гилэ" – почва, материя (ионийцы); в ионийской же традиции появляются такие термины, как "архе" – первоначало, принцип, "фюсис" – природа и т.д.

Формируя категориальные структуры, первые философские системы сами складываются "вокруг" определенных категорий. В центре пифагорейского учения стоит понятие числа, гераклитовского – огня и логоса, у элеатов – онтоса (бытия), у милетцев – архе и т.д. Эти категории осмысливаются с разных позиций и сторон, очищаются от конкретных ассоциаций, приобретают общность, невозможную для обыденной лексики. Хорошей иллюстрацией в данном смысле может служить эволюция термина "архе". "Подобно Геосиду, – пишут авторы уже цитировавшейся выше книги "В преддверии философии", – ионийские философы обратили свое внимание на проблему происхождения, но для них она приобрела совершенно новый характер. Начало, архэ, которое они искали, понималось не в терминах мифа. Они не описывали божество-первопредка или прародителя. Они даже не искали "начала" в смысле изначального состояния, замещенного последующими во времени состояниями бытия. Ионийцы искали имманентную и непреходящую основу бытия. Архэ означает "начало" не во временном смысле, но в смысле "первоначала", "онтологического принципа" или "первопричины". Эта перемена точки зрения поразительна. Она переносит проблемы, с которыми человек сталкивается в природе, из области веры и поэтической интуиции в интеллектуальную сферу. Появилась возможность критической оценки любой теории и, стало быть, возможность постепенного проникновения в природу вещей" [6, с. 212].

Следующий этап в развитии древнегреческой философии – это период, когда доминирующее положение начинает занимать рефлексия над накопленным античностью духовным опытом в целом, Сократ в платоновских диалогах с его вопросами типа "что есть прекрасное само по себе?" и критикой обыденных представлений на этот счет – в высшей степени характерная для этой эпохи в историко-философском процессе фигура. Конечно, отдельные проявления подобной установки имели место и ранее, однако они не были определяющими. С другой стороны, имеет место тесная взаимосвязь этой новой стадии развития философской мысли с предшествующей. Демокрит, Платон и Аристотель смогли построить свои системы благодаря тому, что их предшественники накопили достаточно понятийных средств, чтобы подвергнуть испытанию критической рефлексией всю совокупность духовного опыта, накопленного античностью.

Отнюдь не случайно появляется в этих условиях и трактовка философии в качестве "науки наук". С наибольшей полнотой подобное понимание философии находит выражение у Аристотеля. Философ, считает он, – это тот, кто изучает "всякую сущность вообще". Таким образом, философ в широком смысле слова – человек, который "...располагает... знанием о существующем как таковом", который "...в состоянии указать... наиболее достоверные начала для всего". Аристотель говорит: "Итак, ясно, что исследование сущего как такового и того, что ему как таковому присуще, есть дело одной науки и что та же наука исследует не только сущность, но и то, что им присуще: и то, что было указано выше, и предшествующее, и последующее, род и вид, целое и часть и тому подобное" [11, с. 124-125]. Показательно и проводимое Аристотелем различение "первой" и "второй" философии, о чем мы говорили выше. Если "первая" философия (она изучает "наиболее достоверные и общие начала познания") является, таким образом, экспликацией средств рефлексивной деятельности как таковой, то "вторая" есть "приложение" этих средств к осознанию тех или иных сфер духовной деятельности.

Итак, основным содержанием античной философии примерно до начала эллинистической эпохи выступает критическая и систематизирующая рефлексия над совокупным опытом духовной деятельности. Именно слабая дифференцированность этого опыта, отсутствие жесткой специализации придают древнегреческой философии данного периода тот своеобразный колорит, который делает ее в полном смысле "любовью к мудрости". Вместе с тем философская рефлексия становится здесь фактором, упорядочивающим и расчленяющим совокупный духовный опыт эпохи.

Новый этап в развитии античной философской мысли, сменивший период расцвета в IV веке до н. э., характеризуется появлением школ, которые, сохраняя иногда то понимание философии, которое было выработано предшественниками, преимущественно обращаются к нравственной проблематике. Философия становится рефлексией над моральным опытом. Это традиции киников, стоиков, эпикурейцев, которые прочно связаны в европейской культуре с определенными типами поведения и нравственными установками. И если, скажем, стоики первоначально определяют философию как совокупность трех дисциплин, охватывающих основные сферы познания (природу, человеческий мир и собственно мышление), то впоследствии и в определениях, и по существу мораль выдвигается на первый план. "Философское учение, по их словам, – замечает Диоген Лаэртский, – разделяется на три части: физику, этику и логику... Философия... подобна живому существу, и логику можно сравнить с костями и жилами, этику – с мясистыми частями, физику – с душой. Подобна она и яйцу, скорлупа которого – логика, белок – этика, желток – физика..." [2, с. 281].

Но уже римские стоики утверждали, что философия – это в первую очередь учение о нравственности. Как говорит Марк Аврелий, философия заключается в том, "чтобы беречь от глумления и ран живущего внутри гения, того, который сильнее наслаждения и боли, ничего не делает случайно, лживо и притворно, не нуждается в том, чтобы другой сделал что-нибудь или не сделал; который принимает, что случается или уделено, ибо оно идет в целом оттуда же, откуда он сам; который, наконец, ожидает смерти в кротости разумения, видя в ней не что иное, как распад первостихий, из которых составляется всякое живое существо" [12, с. 12]. Философская рефлексия должна научить человека правильному образу жизни. "Мы не можем изменить мировых отношений, – говорит Сенека. – Мы можем лишь одно: обрести высокое мужество, достойное добродетельного человека, и с его помощью стойко переносить все, что приносит нам судьба, и отдаться воле законов природы" [13, с. 506].

Спрашивается, чем объяснить данный поворот в сфере философской мысли? Ответ достаточно очевиден. Будучи самосознанием культуры, философия отразила тот глубокий социально-политический кризис, который поразил античную цивилизацию. Этот кризис затронул все основные жизненные ориентиры и ценности тогдашнего общества. "Круг интересов образованной части греческого общества сужается, замыкается вопросами частной жизни и частной морали. Одновременно ослабевает и напряжение теоретической мысли, притупляется теоретический интерес, падает доверие к познавательной силе человеческого разума. Вместо универсальных задач мировоззрения, обнимающих все области знания, все запросы философии и науки, возникает стремление свести научные вопросы только к тому, что достаточно для обоснования правильного, т.е. способного обеспечить счастье, личного поведения. Никогда ранее не наблюдавшееся в такой резкой форме разочарование во всех видах и формах общественно-политической борьбы ведет к тому, что само "счастье" понимается уже не как сумма положительных благ, а как нечто чисто отрицательное, как "невозмутимость", как отсутствие всего того, что могло бы нарушить спокойствие индивида" [14, с. 403]. Преимущественная ориентация философской рефлексии на сферу морального опыта, таким образом, вполне закономерна. Та форма общественного сознания, которая испытывает наибольшее напряжение, претерпевает самые радикальные изменения, естественно, становится и центром тяготения рефлексивной деятельности.

Впрочем, философская традиция, сложившаяся в предшествующую эпоху, не прерывается совершенно. Представлена она прежде всего неоплатонизмом, который развивает платоновское понимание философии как учения о сущем вообще, о знании в целом. Делая акцент на методах познания, основную задачу философии неоплатоники видят в чисто мыслительном упорядочивании знания. Вот как, например, определяет диалектику, которую он считает наиболее ценной частью философии, Плотин: "Диалектика есть способность давать в логосе [мысленное и словесное] определение каждой вещи, что она есть, и чем отличается от других вещей, и что у нее общее с ними, и, кроме того, где место каждой из них, и есть ли она сущность, и сколько имеется сущих и, с другой стороны, не-сущих, отличных от сущих. Она говорит о благе, и о не-благе, и о том, что относится к благу, и о противостоящем ему, и о том, что вечно, и, конечно, о том, что не таково; говорит обо всем она на основании знания, а не мнения. Отказавшись от блуждания в области чувственного, она утверждается в области умопостигаемого и там занимается тем, что отвергает ложь и питает душу в так называемой области истины" [13, с. 538].

Существенную перестройку, имея в виду ее главные интенции, переживает философская рефлексия в эпоху средневековья. На передний план культуры выдвигаются религиозные потребности. В силу этого доминирующей программой в развитии философии становится осознание религиозного опыта, обоснование веры. Философские обсуждения тяготеют к таким проблемам, как отношение бога и мира, бога и человека, спасение души, к проблемам однозначной трактовки основных понятий христианского вероучения. Филон Александрийский, Ориген, Августин, Псевдо-Дионисий, Григорий Нисский и другие приспосабливают язык античных учений для выражения религиозных доктрин. Меняется само представление о предмете философии. Она начинает рассматриваться чисто инструментально, как орудие, полезное в религиозной практике. "Философией, – учил Аврелий Августин, – называется не самая мудрость, а любовь к мудрости; если ты к ней обратишься, то хотя и не будешь мудрым, пока живешь (ибо мудрость у бога, и человеку доступна быть не может), однако если достаточно утвердишь себя в любви к ней и очистишь себя, то дух твой после этой жизни, т.е. когда перестанешь быть человеком, несомненно, будет владеть ею" [15, с. 593].

Более того, подчас философия вообще отождествлялась с религией. Истинная философия есть истинная религия, и наоборот, говорил Иоанн Скот Эриугена. Лишь постепенно философия обретает относительную самостоятельность и начинает дистанцироваться от религии. Различение проводится обычно по источнику получения знания – философия связывается с разумом, религия – с откровением. Фома Аквинский пишет, что теология "...может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений... И само то обстоятельство, что она все-таки прибегает к ним, проистекает не от ее недостаточности или неполноты, а лишь от недостаточности нашей способности понимания: последнюю легче вести от тех предметов, которые открыты естественному разуму, источнику прочих наук, к тем предметам, которые превыше разума и о которых трактует наша наука" [15, с. 827]. Заметим, что такого рода утверждения, которые в конечном счете приводят к проблеме отношения веры и знания, свидетельствуют о том, что ведущая тенденция средневековой философии начинает себя исчерпывать. Как раз в учении Фомы Аквинского присущая средневековой философии идея и достигает высшей точки своего развития.

На смену рефлексии над религиозным опытом как господствующей линией философской эволюции приходит программа обоснования знания и науки как формы продуцирования знаний определенного типа. Уже в эпоху Возрождения в философских учениях Бруно, Телезио, Патрицци ведущей тенденцией их построений становится натурфилософская проблематика. В дальнейшем в философии Нового времени осознаются и обосновываются основные категориальные структуры и позиции, присущие научному познанию. Соответствующим образом начинает трактоваться и предмет философии, отождествляемый с познавательной деятельностью и познавательным опытом. Ф. Бэкон содержание философского знания подразделяет следующим образом: "...исследование форм, которые (по смыслу и по их закону) вечны и неподвижны, составляет Метафизику, а исследование Действующего Начала и Материи и скрытого Схематизма (все это касается обычного хода природы, а не основных и вечных законов) составляет Физику. Им подчиняются две практики: Физике – Механика и Метафизике – Магия (в очищенном смысле слова), ради ее широких дорог и большей власти над природой" [16, с. 206]. Философия подчас вообще отождествляется с наукой (Гоббс), а позиция эмпиризма, вырабатываемая в контексте так понятой рефлексии, приобретает во многих случаях универсальное значение.

Но и рационализм, несмотря на его конфронтацию с эмпиризмом, вполне укладывается в общее направление развития философской мысли Нового времени как рефлексии по преимуществу над научным познанием. Скажем, у Декарта рассматриваемые им врожденные идеи (исключая идею бога) являются, по сути дела, аксиомами математики и категориальными основаниями естествознания. Точно так же интерпретация предмета философии у Декарта, согласно общей тенденции, акцентирует именно момент знания. "...Слово "философия", – говорит он, – обозначает занятие мудростью и что под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего того, что может познать человек: это же знание, которое направляет самую жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех науках. А чтобы философия стала такой, она необходимо должна быть выведена из первых причин, так, чтобы тот, кто старается овладеть ею (что и значит, собственно, философствовать), начинал с исследования этих первых причин, именуемых началами" [15, с. 232-233].

Еще одно существенно значимое обстоятельство, характеризующее рассматриваемую эпоху и тип свойственного ей философствования, заключается в том, что тут впервые знание осознается как ценность. Более того, и это особенно отличает эпоху Просвещения, знание становится на вершину иерархии социальных ценностей. Для сравнения заметим, что у Платона во главе царства идей стоит нравственное начало, благо само по себе, а у Фомы Аквинского истины разума (знание) ценны лишь постольку, поскольку они совпадают с истинами откровения. Логическим завершением того способа рефлектирования, который свойствен эпохе Нового времени, явилась кантовская философия. Показательно в этом отношении и различие, которое имеется в постановке проблемы соотношения веры и знания у Фомы Аквинского и у Канта. То, что для одного – центр, для другого – периферия, и наоборот.

Центральной проблемой и соответственно программой развития философской рефлексии в рамках следующей эпохи выступают человек и история, точнее, образы человека в культуре и формы представления исторического времени. Поворот к данной проблематике начинается с Юма и Канта. Юм писал: "Несомненно, что все науки в большей или меньшей степени имеют отношение к человеческой природе и что, сколь бы удаленными от последней ни казались некоторые из них, они все же возвращаются к ней тем или иным путем". И далее: "Итак, единственный способ, с помощью которого мы можем надеяться достичь успеха в наших философских исследованиях, состоит в следующем: оставим тот тягостный, утомительный метод, которому мы до сих пор следовали, и, вместо того, чтобы время от времени занимать пограничные замки и деревни, будем прямо брать приступом столицу, или центр этих наук, – саму человеческую природу; став, наконец, господами последней, мы сможем надеяться на легкую победу и надо всем остальным" [17, с. 81-82]. По Канту же, философия "...есть наука об отношении человеческого знания к существенным целям человеческого разума" [18, с. 684].

Разумеется, идейные движения рассматриваемого периода развития философского знания далеко не однородны. Они совпадают только по превалирующим проблемам: человек и история (историческое время). Но и та, и другая проблемные области, поскольку к ним обращаются разные философы и разные философские школы, могут по принципам рассмотрения и результатам существенно разниться. В немецкой классической философии человек в первую очередь рассматривается как существо духовное, мыслящее. Высшей его способностью выступает разум. У Фейербаха человек – существо желающее, любящее. Философия жизни в качестве основного свойства человеческой природы берет волю. Неотомизм и экзистенциализм, рефлектируя над формами представления человека в культуре, основой человеческой личности считают определенные ценностные установки: стремление к богу или свободе.

Свое особое место в этом ряду занимает марксистская философия. Говоря в общем и целом, марксизм отличается последовательной ориентацией на экспликацию научных форм отображения человеческой сущности и истории. В марксизме впервые были построены основания научного исследования человека, понятого как деятельное общественное существо. Столь же важен привнесенный Марксом и Энгельсом в трактовку человека аспект историзма, проинтерпретированный также с позиций науки. Остановимся на этом вопросе более детально.

Вплоть до Нового времени историческое сознание интегрировано в религиозные структуры, что допускает, например, возможность "интервенции" божественных сил в исторический процесс и т.д. Секуляризация исторического времени – явление весьма позднее, она происходит не ранее XVII-XVIII вв. В целом формы исторического сознания, складывающиеся в Новое время, имеют следующие особенности.

Во-первых, если до эпохи Нового времени представления о направленности исторического процесса складываются стихийно, опосредуясь формами мифологического, религиозного сознания, то теперь образ истории складывается в результате последовательной целенаправленной разработки. Структуры исторического времени выделяются из мифологического, религиозного контекста.

Во-вторых, разрабатываемые в Новое время концепции истории носят историософский характер. Они являются продуктами философской рефлексии и возникают вне и независимо от решения эмпирических научных задач в сфере социально-исторического познания. Более того, между познавательными процессами этих двух типов существует даже определенный антагонизм.

В-третьих, разрабатываемые в эпоху Нового времени концепции истории формулируются с позиций, присущих философскому идеализму. Это означает, что источник, движущие силы и механизмы социальных изменений отыскиваются в проявлениях человеческой духовности, а не в существующих независимо от нее аспектах человеческого бытия.

В-четвертых, складывающиеся в Новое время социософские концепции развития не вырабатывают, как правило, адекватных категориальных расчленений и процедур, позволяющих ассимилировать в рамках единой теоретической модели, с одной стороны, аспекты направленности, неповторимости и т.д., присущие эмпирической исторической данности, а с другой стороны – повторяемости, возвращения к уже пройденным формам, стереотипности и т.д., свойственные реальной истории не в меньшей мере, чем первые. Иначе говоря, господствующим методом мышления выступает здесь метафизика. Лишь в гегелевской философии, в частности философии истории, диалектический стиль мышления, преодолевающий указанную ограниченность метафизики, становится доминирующим.

Чтобы выявить предпосылки, обусловившие переход к качественно новым формам исторического сознания, конституировавшимся в русле марксистской философии, нужно учесть несколько обстоятельств.

Революционные процессы в Европе и Америке, нашедшие свое выражение в целом ряде буржуазных революций, не привели к реализации тех социальных идеалов, которые были выдвинуты эпохой Нового времени. Вместе с тем капиталистический способ производства вызвал к жизни социальные слои, заинтересованные в радикальном изменении сложившегося социально-политического порядка. В сфере философской рефлексии данное обстоятельство привело прежде всего к возрастанию удельного веса проблематики, связанной с историческим временем. Если начиная со второй половины XVIII века центральной философской проблемой становится человек и его бытие в мире (данная философская программа, как уже отмечалось, была сформулирована Юмом, Кантом, Гердером и др.), то XIX век делает акцент на исторических, меняющихся аспектах человеческого существования.

Однако пути реализации указанной исследовательской программы философии XIX века мыслились по-разному. Принципиально новый момент, привнесенный сюда марксизмом, заключался в последовательной и осознанной ориентации на формы научной интерпретации структур исторического сознания. При этом не менее важная черта марксизма заключалась еще и в том, что в нем была построена теория именно социального времени. В домарксовской философии если и возникала интенция научного понимания исторического времени, то она выливалась в сугубо натуралистические представления. Общество и его история мыслились как простое продолжение и часть природной истории.

К. Маркс впервые эксплицировал основания в полном смысле гуманитарной истории, т.е. научной теории социального развития, способной в тоже время зафиксировать в своих моделях присущие человеку, в отличие от явлений природы, аспекты сознания и свободы. Марксом же была сформулирована научная исследовательская программа теоретической истории человеческого общества, образцы реализации которой даны, например, в "Капитале". В целом можно сделать вывод, что марксизму присуща специфическая, последовательно научная концепция социально-исторического времени, концепция, позволившая перевести в сферу применения средств научного познания проблему направленности социального развития.

Заметим, что проблема человека выступает движущим импульсом и для современной западной философии. Показательны в этом смысле судьбы позитивизма. Являясь выражением программы обоснования научного знания (а нужно сказать, что все имевшие в истории философской мысли место программы, исчерпав себя в главном, полностью не исчезают, они лишь утрачивают свое доминирующее положение), позитивизм сменился постпозитивизмом, фактически подчинившим проблему знания проблеме человека. Ведь при всем различии относимых к постпозитивизму школ и направлений всем им свойственно в той или иной форме рассматривать научное знание как элемент и проявление мира человека, истории и культуры. Другое дело, что эти последние получают чаще всего чисто идеалистическую интерпретацию.

Было бы при этом ошибкой утверждать что выделение тех или иных периодов эволюции философской рефлексии маркируется просто изменением предмета отображения: мораль, религия, наука, человек, история... Дело заключается не в том, например, что стоики рассматривали по преимуществу моральные категории, а философы Нового времени – структуры научного познания, а в том, что весь мир, все явления, попадавшие в поле зрения философского анализа, рассматривались сквозь призму морали или науки. Ведь учение стоиков включало в себя и онтологию, и космологию, и логику и т.д., а не только этику. Однако бытие и космос высвечиваются в этой философии лишь через призму моральных ценностей, почему указанные категории постепенно утрачивают у стоиков самостоятельное значение. Точно так же, например, Шопенгауэр видит мир только через определенным образом трактуемое понимание личности, и мир здесь оказывается волей и представлением. И именно вовлечение под этим углом зрения в орбиту анализа всего бытия кардинально отличает Шопенгауэра от Гегеля или какого-либо другого философа, в рассуждениях которого также упоминаются воля и представление.

Таким образом, членение историко-философского процесса на отдельные этапы обусловлено не самими по себе предметами, над которыми осуществляется рефлексия. Речь должна, скорее, идти об определенных стилях, или типах философствования. При этом авторы отдают себе полный отчет в том, что проделанная в настоящей статье работа носит, так сказать, рекогносцировочный характер и требуются дальнейшие исследования по уточнению и детализации введенных схем, по их обоснованию. Мы будем, однако, считать свою задачу выполненной, если нам удалось показать продуктивность самой идеи типологического анализа историко-философского процесса исходя из учета действия механизмов социальной рефлексии, наиболее развитой и адекватной формой которой является философия.

**Список литературы**

Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса. – М., 1983.

Лосев А. Ф. Диоген Лаэрцнй и его метод // Диоген Лаэртский о жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.

Общая история философии. – СПб., 1910-1912. – Т. 1-2.

Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. – М., 1975 – Т. 1.

Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. – М., 1984.

Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. – М., 1984.

Юдин Э. Г. Отношение философии и науки как методологическая проблема // Философия в современном мире. Философия и наука. – М., 1972.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 20.

Чаттопадхьяя Д. История индийской философии. – М., 1966.

Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – М., 1976. – Т. 1.

Марк Аврелий Антонин. Размышления. – Л., 1985.

Антология мировой философии. – Т. 1, ч. 1. – М., 1969.

Асмус В. Ф. Античная философия: Учеб. пособие. – М., 1976.

Антология мировой философии. – Т. 1, ч. 2. – М., 1970.

Бэкон Ф. Новый Органон. – Л., 1935.

Юм Д. Сочинения: В 2-х т. – М., 1966. – Т. 1.

Кант И. Сочинения: В 6-ти т. – М., 1964. – Т. 3.